

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

L'imperatore e il drago: una leggenda di Trebisonda

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1669188> since 2018-05-31T16:53:54Z

Publisher:

Edizioni dell'Orso

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

L'imperatore e il drago: una leggenda di Trebisonda, in *Il favore di Dio: metafore di elezione nelle letterature del medioevo*, a c. di F. Mosetti Casaretto, Alessandria 2017, pp. 225-249.

L'imperatore e il drago: una leggenda di Trebisonda

di Tommaso Braccini

Nell'aprile 1204 i fratelli Alessio e Davide, nipoti dell'imperatore bizantino Andronico Comneno, deposto e orribilmente messo a morte una ventina di anni prima, varcarono i confini orientali dell'impero bizantino muovendo dalla Georgia. Fino a quel momento infatti erano vissuti nel paese caucasico a corte della regina Tamara, con cui probabilmente erano imparentati per parte di madre. I due fratelli, approfittando del caos causato dalla contemporanea conquista di Costantinopoli da parte dei Crociati, occuparono la capitale provinciale di Trebisonda, antica colonia greca sul Mar Nero. Vantando le proprie illustri ascendenze vi stabilirono un proprio impero che fu governato fino alla fine dai discendenti di Alessio, i quali adottarono come cognome dinastico quello di «Gran Comneni» (Μεγαλοκομνηνοί), per sottolineare il fatto di discendere direttamente, e non solo per vie traverse, dalla prestigiosa dinastia che aveva governato l'impero bizantino per buona parte del XII secolo¹. L'impero di Trebisonda, come venne chiamato, si rivelò sorprendentemente tenace, e riuscì a mantenere una propria indipendenza e una certa importanza a livello regionale fino al 1461, quando venne conquistato da Maometto II.

Sappiamo che agli inizi del Quattrocento la città di Trebisonda, capitale imperiale, contava circa 4000 abitanti, e anche in passato non doveva essere mai stata molto più grande²: un centro piuttosto piccolo anche per gli standard dell'epoca, dunque, ma che aveva una notevole importanza commerciale e una discreta vita culturale. I continui legami, ecclesiastici e diplomatici, con Costantinopoli non avevano peraltro impedito lo sviluppo di usanze, costumi e soprattutto santi locali.

Nella città, soprattutto da quando divenne una piccola capitale imperiale, fu incentivato il culto dell'oscuro martire locale Eugenio, che sarebbe stato messo a morte a Trebisonda insieme ai compagni Valeriano, Canidio (o Candido) e Aquila al tempo degli imperatori Diocleziano e Massimiano. Per quanto la versione più antica della sua *Passio* (BHG 608y) non sia esplicita in materia, successivamente Eugenio venne identificato con un santo militare³. Il culto del santo peraltro aveva origini abbastanza antiche, ed è documentato a Trebisonda già in età giustiniana⁴. Il centro della venerazione del martire era il monastero a lui dedicato, ubicato fuori dalle mura della città e separato dal palazzo imperiale da una forra scoscesa; oggi ne sopravvive la chiesa, trasformata in moschea dopo la conquista turca e nota come Yeni Cuma Camii⁵.

Un'importantissima testimonianza del patrocinio imperiale del culto del santo viene fornita da un manoscritto conservato sul Monte Athos, che ha conservato un prezioso *corpus* agiografico proveniente direttamente da Trebisonda.

¹ Cfr. Macrides 1979.

² Cfr. Bryer 1980, n. V, p. 121.

³ Cfr. Rosenqvist 2002, sp. pp. 193-196 per le fasi più antiche della leggenda del santo e la bibliografia in materia.

⁴ Cfr. Rosenqvist 1996, pp. 65-66.

⁵ Cfr. Bryer – Winfield 1985, pp. 222-224.

Nel codice Hagion Oros, Mone tou Dionysiou, 154 sono infatti contenuti quattro testi dedicati a sant'Eugenio: un *Encomio del santo megalomartire di Cristo, Eugenio, e dei suoi compagni Canidio, Valeriano e Aquila martirizzati a Trebisonda* (BHG 609) di Costantino Lucite della prima metà del XIV secolo, la *Narrazione (Diegesis) del santo e glorioso megalomartire Eugenio di Trebisonda* (BHG 610) di Giovanni Xifilino dell'XI secolo, il *Discorso (Logos) compendiario sul genetliaco del celebre taumaturgo e grande martire Eugenio* (BGH 611) e infine la *Sinossi parziale di alcuni dei moltissimi miracoli del santo* (BHG 612).

Le ultime due opere sono state scritte da Giuseppe (al secolo Giovanni) Lazaropulo, un personaggio di alto profilo nel contesto del piccolo impero affacciato sul Ponto. Lazaropulo, nato a Trebisonda intorno al 1310, intraprese la carriera ecclesiastica e divenne *skeuophylax* (una carica che comportava responsabilità amministrative, oltre che un ruolo di rilievo nella liturgia) nella stessa città. Rimasto coinvolto nelle lotte dinastiche che scoppiarono dopo la morte dell'imperatore Basilio, nel 1340 si recò a Costantinopoli seguendo la seconda moglie del sovrano e il figlio Giovanni, cacciati dalla prima moglie dello stesso Basilio. Nel 1349 l'imperatore di Costantinopoli incaricò proprio Lazaropulo di riaccompagnare Giovanni, allora undicenne, a Trebisonda; il ragazzo sarebbe stato incoronato imperatore proprio nella chiesa di sant'Eugenio, assumendo il nome dinastico di Alessio III. Lazaropulo rimase vicinissimo alla corte e nel 1364 fu elevato alla dignità di metropolita di Trebisonda; si dimise per motivi sconosciuti pochi anni dopo e ritiratosi in un monastero morì prima del 1369⁶.

Il *Logos*, in particolare, fa riferimento ad attacchi contro Trebisonda da parte delle circostanti tribù turcomanne: con ogni probabilità si tratta delle incursioni che ebbero luogo nel 1357, e dunque l'opera andrà datata in concomitanza di questo evento, o poco dopo di esso⁷.

Probabilmente fu lo stesso Lazaropulo a riunire i testi che compongono quello che è stato definito il «dossier agiografico» del manoscritto dell'Athos, il cui obiettivo è stato persuasivamente individuato nella volontà di rilanciare e pubblicizzare il culto di sant'Eugenio e contemporaneamente la legittimità della dinastia al potere, beneficata e aiutata nel corso della storia dallo stesso martire. Lo scopo del *dossier*, dunque, sarebbe stato quello di unificare le varie fazioni, etnie, strati sociali di Trebisonda intorno al santo e, conseguentemente, intorno all'imperatore Alessio III, già pupillo di Lazaropulo e poi suo protettore. Non a caso soprattutto nel *Logos* viene attribuito un ruolo cruciale al nonno dell'imperatore in carica (che non a caso ne aveva assunto il nome al momento dell'incoronazione), Alessio II (1297-1330)⁸. Come emerge infatti dalla lettura del testo, nei suoi atti di munificenza e riconoscenza nei confronti del santo e del monastero Alessio II preconizza le analoghe benemeritenze del nipote omonimo.

Si discute se il manoscritto *Dionysiou* 154, datato poco dopo la metà del XIV secolo, sia l'originale approntato da Lazaropulo o una sua copia precoce; quello che non stupisce è che sia confluito (probabilmente molto presto) nella biblioteca del monastero athonita, fondato intorno alla metà dello stesso secolo dal monaco Dionisio di Trebisonda e supportato finanziariamente proprio da Alessio III⁹. Nel monastero restano due celebri cimeli di questo imperatore: una monumentale crisobolla lunga oltre tre metri corredata del ritratto del sovrano e della sua consorte, e un'icona che

⁶ Cfr. *PLP* 14320; Rosenqvist 1996, pp. 30-31.

⁷ Cfr. Rosenqvist 1996, p. 34.

⁸ Cfr. Rosenqvist 1996, pp. 39-40. Su Alessio II Gran Comneno cfr. in ultimo Savvides 2005, pp. 64-70 e Nikoloudes 2007; ancora utile Miller 1926, pp. 32-42.

⁹ Cfr. Rosenqvist 1996, pp. 41-42, 91-93.

raffigura su una faccia il medesimo Alessio accompagnato da san Giovanni Prodromo, e dall'altra i quattro martiri trapezuntini¹⁰.

All'interno del *Logos*, che come si è visto è molto vicino a essere un documento ufficiale della monarchia trapezuntina, c'è un passo specifico su cui verterà questo intervento. Si tratta infatti di un caso particolarmente rilevante di «favore divino» (naturalmente con la mediazione di Eugenio), come viene esplicitato già dal titolo, che nell'originale greco recita Περὶ τῆς ἀναιρέσεως τοῦ δράκοντος διὰ τῆς τοῦ ἁγίου βοηθείας, «Sull'uccisione del drago grazie all'aiuto del santo». Il beneficiario di questo aiuto, come si vedrà, è proprio Alessio II Gran Comneno, di cui anzi questo costituisce uno dei massimi *exploit*. Apparentemente potrebbe sembrare un'evenienza non particolarmente originale – chi non ha sentito storie di draghi sconfitti per intervento di santi o con l'aiuto di Dio? – ma a un'analisi più dettagliata emergerà come a Trebisonda, per costruire una leggenda pia, si fosse seguito un percorso forse meno scontato di quello che ci si potrebbe attendere.

Ἀλλ' ἐνταῦθα γενόμενοι, δεῦρο δὴ ἴωμεν ἐπὶ τὴν τοῦ ἡμετέρου λόγου ὑφὴν τὸ ὀφειλόμενον ἀποδώσοντες ὄφλημα, τὴν τοῦ δράκοντος ἀναίρεσιν καὶ ὅπως τοῦτο γέγονεν ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τῶν ἡμετέρων. Βουνὸς μέγας πρὸς ἔως τοῦ ἄστεος Τραπεζοῦντος ὑπερκαθέζεται, Μίθρος πάλαι παρ' Ἑλλησι καλούμενος διὰ τὴν τοῦ Μίθρου παρ' αὐτοῖς, οἶμαι, τιμωμένην ἐκεῖ τελετήν· ἐξ οὗ καὶ μέχρι σήμερον Μιθρίον ἐγχωρίως οὕτω παρὰ πᾶσιν ὁ χώρος καλεῖται. Τοῦτου μὲν οὖν ἄνωθεν, ἄγχιστα δὲ τῆς περικειμένης λίμνης πρὸς τῇ ἐκείσε πηγαζούσῃ πηγῇ, δράκων ἐμφωλεύων ἦν μέγας, ἐξ οὗ καὶ Δρακοντοπήγαδον τοῖς ἐγχωρίοις τοῦτο καλεῖται ἄχρι καὶ τήμερον. Καὶ δεινὸς μὲν ὁ δράκων τοῖς ὁρώσι καὶ φοβερὸς, καὶ πῦρ οἶον ἤφει ἐξ ὀφθαλμῶν καὶ ἰὸν ἐκ χειλέων αὐτοῦ καὶ ἀπροσπέλαστος ἦν ὁ θῆρ καὶ παγκάκιστος, ἄμαχος τε καὶ ὀλέθριος· οὗ τῇ λύμῃ καὶ ὁ χώρος ὅλος ἐκείσε γέγονεν ἄβατος. Ἡ δὲ πόλις ἐδυσφόρει καὶ ἡγανάκτει τὰ μέγιστα, ἐπεὶ διὰ ταύτης μὲν τῆς ὁδοῦ τὰ εἰς χρεῖαν ἀναγκαῖα τῇ πόλει προσήγοντο, οὐκέτι δὲ ταύτην διέρχεσθαι οἱ κομίζοντες ἐδύναντο τὴν ὁδόν, δέει πάντως τοῦ δράκοντος. Ὅθεν καὶ ταῦτα ὁ ἐν βασιλεῦσιν ἐκείνος ἀοίδιμος ὁρῶν καὶ μὴ ἐς τοσοῦτον ὑπενεγκὼν τὴν λύμην καὶ τὴν ἐπήρειαν τοῦ δεινοῦ τούτου δράκοντος, πρὸς τὴν τοῦ θηρὸς συμπλοκὴν ἑαυτὸν εὐτρεπίσαι δεῖν ἔγνω. Καὶ σκοπεῖτε οἷαν ποιεῖται τὴν πάλην.

Ἀπαίρει πρὸς τὴν μονὴν τοῦ μεγάλου ἐν μάρτυσιν Εὐγενίου ὡς εἶχεν εὐθύς, οὐ μόνον βασιλικῶς καὶ μετὰ τῆς ἀνηκούσης δορυφορίας, ἀλλὰ καὶ οἰκετικῶς καὶ μετὰ τῆς ἐκ ψυχῆς αὐτοῦ προθυμίας καὶ δαυηλοῦς ἰκετείας· πόθον γὰρ ἔνθεον ὄντως πρὸς τὴν τοιαύτην εἶχε μονὴν ἀπὸ πρώτης ἡδὴ τῆς ἡβῆς αὐτοῦ διὰ τὸν ἅγιον. Ἦντινα δὴ μονὴν καὶ πολλῆς ἦν ἀξιώων ὁσημέραι καὶ ἐπιμελείας καὶ προμηθείας καὶ ἀπάσης περιποιήσεως· ὅθεν καὶ πάντῃ ἀρωγὸν τὸν Εὐγένιον καὶ στερρότατον πρόμαχον ἐξεκαλεῖτο αἰεὶ ἐν πολέμοις, ἐν συμφοραῖς τε καὶ λύπαις ταῖς ἐπερχομέναις καὶ νόσοις χαλεπωτάταις, εἰ τύχοι. Θαμὰ γὰρ τὸν νεῶν καταλαμβάνων καὶ τῇ μυρορρόφῃ προσπίπτων αὐτοῦ σορῶ κατησπάζετο, περιεπτύσσετό τε ὅσον εἶχε καὶ ἦνει καὶ ὕμνει καὶ εὐφῆμει τούτου τοὺς ἄθλους καὶ τὰς νίκας ἐγέραιρε καὶ λόγοις εὐχαριστίας αὐτὸν ἐστεφάνου. Τὰ αὐτὰ τοῖνυν καὶ αὐθις ἀπάρας πρὸς τὴν μονὴν τὸν ἅγιον ἐλιπάρει συνήθως, ἡντιβόλει καὶ πρὸς συμμαχίαν κατὰ τῆς τοῦ δράκοντος ἰοβόλου πάλης ἐξεκαλεῖτο, καὶ ἦτει ταχεῖαν βοήθειαν καὶ ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ σύντομον.

Εἶτα μετὰ τὸ εὐξασθαι τοὺς ἐκκρίτους τῶν ἐν τέλει συναγαγὼν ἔλεξε πρὸς αὐτοὺς τοιάδε· “Ἐμοὶ μὲν, ὦ ἄνδρες, οὐκ ὀκνηρὸν οὐδὲ ἄτολμον οὔτε καρδιακὴ συστολὴ τὸ πρὸς τὴν πάλην γενέσθαι τοῦ δράκοντος, ἐπεὶ οὐκ ἄλλως περιγενέσθαι ἔχομεν τοῦ θηρὸς. Τῷ θεῷ δὲ μελήσει πάντως καὶ τῷ τούτου μάρτυρι, τῷ στερρῷ Εὐγενίῳ, ὃν πρόμαχον αἰεὶ ἐν πολέμοις ἔχειν πρὸς θεοῦ ἐξητούμην· εὐξασθε δὲ καὶ ὑμεῖς, ὡς εἰκός, ἀδελφοί.” Οὕτως εἶπε· καὶ τοῖς ὅπλοις περιφραζάμενος, πλεον δὲ τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ, ἐπιβάς τε τῷ ἵππῳ εὐθύς ὤρμησε πρὸς τὸν θῆρα καὶ περιήει τὸν χῶρον ἐκείνον διερευνώμενος.

Ἦδη δὲ καὶ μέγα τι χρῆμα ὀφθέντος τοῦ δράκοντος καὶ πῦρ οἶον εἰπεῖν ἀποπνέοντος, ὁ βασιλεὺς ἔστηκεν ἀντικρὺ ἀτρέμας, ὅλος αἰχμητής, ὅλος ὡς πῦρ ἀντιπνέων, αὐτοῦ τε κατασειῶν τὸ δόρυ καὶ τὸ στίλβον ξίφος καὶ τάχος τοῦτον ἐκκαλούμενος πρὸς ἑαυτόν, ἐπὶ θεῷ πεποιθὼς καὶ τῷ μάρτυρι. Οὕτω τὸν ἀνταγωνιστὴν ὁ θῆρ θεασάμενος ἔχοντα, ἱταμώτερον κατ' αὐτοῦ ὥρμησε· καὶ εἰς τὸ ἀνελεῖν μὲν ὥρμησεν οὗτος, καιρίαν δὲ βάλλεται πρὸς αὐτοῦ βασιλεύς ὁ θῆρ παραχρῆμα καὶ νεκρὸς ἐωρᾶτο, πτώμα ἐξαίσιον, ὀλίγα τὸν ὀλκὸν συστρεψάμενος. Οὕτως ἀριστεύσας ὁ βασιλεὺς χαίρων ἦν, καὶ πρὸς τὴν μονὴν Εὐγενίου τοῦ μάρτυρος ἐπανῆκε, τὴν τῆς νίκης εὐχαριστίαν ἀποδιδούς, ἐχόντων μετὰ χειρὸς τῶν ἐπομένων τὴν τοῦ δράκοντος κεφαλὴν· ἥ καὶ ἄχρι τῆς δεῦρο ἐν τοῖς ἀνακτορικοῖς εὐρίσκεται οἴκοις. Τῆς δὲ περὶ τούτου φήμης διαδραμούσης, ὡς τὴν μονὴν τοῦ μεγάλου Εὐγενίου ἅπαντες σχεδόν, μεγάλοι τε καὶ μικροί,

¹⁰ Cfr. Economidis 1997; Tsigaridas 1997; Peers 2016, pp. 115-116.

συνέρρεον, καὶ βλέποντες τὸ γεγονὸς ἐθαύμαζον καὶ τῷ θεῷ εὐχαρίστουν καὶ ἀνύμνουν τὸν ἅγιον μάρτυρα· καὶ τῷ ἀριστεῖ βασιλεῖ λόγους αἰνετηρίους προσῆγον καὶ εὐφύμουν αὐτὸν καὶ γίγαντά τινα νέον στερρὸν καὶ θεῖον στρατηλάτην ἄλλον ὠνόμαζον (Rosenqvist ed. 1996, pp. 220-224, rr. 303-363).

[Giunti a questo punto, è il momento di volgerci alla trama del nostro discorso per pagare il nostro debito¹¹, ovvero la narrazione dell'uccisione del drago e di come questa è avvenuta ai nostri giorni. A oriente una grande altura sovrasta la città di Trebisonda, chiamata Mithros al tempo dei Greci perché, penso, là venivano da loro celebrati i misteri di Mitra; per questo, fino a oggi, tutti chiamano localmente questo luogo Mithrion. Sopra di questo, vicinissimo al lago che si estende presso la sorgente che sgorga in quei paraggi, era rintanato un grande drago, a causa del quale fino a oggi gli abitanti parlano di Drakontopégadon («Fonte del drago»). Il drago era terribile e spaventoso a vedersi, ed emetteva come fuoco dagli occhi e veleno dalle sue labbra; la belva era inavvicinabile e pessima, imbattibile ed esiziale, e a causa della desolazione che essa apportava, tutto quel luogo era divenuto impraticabile. La città si trovava nei massimi crucci poiché era attraverso questo percorso che le giungevano i beni necessari, e i mercanti non potevano più percorrerlo per timore del drago. Rendendosi conto di ciò, pertanto, quel glorioso imperatore, non tollerando oltre la rovinosa insolenza di questo terribile drago, decise che era giunto il momento di prepararsi a lottare con la bestia. E guardate come si dispone alla lotta.

Subito, così come stava, si dirige al monastero del grande martire Eugenio, non solo nelle vesti di imperatore e con la scorta del caso, ma anche in atteggiamento servile, con lo zelo di un umile supplice, che gli veniva dall'anima: infatti fin dalla prima giovinezza aveva una passione davvero divina per questo monastero, a causa del santo. E davvero quotidianamente gratificava quel monastero di molte cure e premure, e di ogni donativo, dimodoché invocava sempre Eugenio come soccorritore universale e saldisimo difensore nelle guerre, nelle dolorose disgrazie che capitavano e nelle più gravi epidemie che capitassero. Spesso infatti raggiungendo il santuario e prosternandosi davanti al suo sarcofago stillante balsamo, lo baciava, lo abbracciava per quanto poteva, lo elogiava, ne esaltava e celebrava i cimenti, ne onorava le vittorie e lo incoronava con parole di ringraziamento. Allo stesso modo, dunque, recatosi ancora una volta al monastero supplicava il santo come di consueto, lo pregava e lo invocava in aiuto per la lotta contro il drago velenoso, e chiedeva un rapido soccorso e una veloce morte di quello.

Poi, dopo aver pregato, radunò i più importanti tra i maggiorenti e parlò così: «Signori, non ho paura, né dispero, né mi trema il cuore alla prospettiva di scontrarmi con il drago, perché è l'unico modo che abbiamo per avere la meglio sulla bestia. Si occuperà di tutto Dio e il suo martire, il forte Eugenio, che ho sempre implorato il Signore di concedermi come protettore in guerra; e com'è naturale pregate anche voi, fratelli». Parlò così: e cintosi delle armi, o piuttosto della croce di Cristo, salito a cavallo si lanciò contro la bestia e percorreva la regione cercandola.

E quando ebbe visto quel drago mostruoso, che per così dire spirava fuoco, l'imperatore gli si piazzò davanti senza tremare, marziale dalla testa ai piedi e spirando fuoco a sua volta, squassando la lancia e la spada lucente e subito sfidandolo, pieno di fiducia in Dio e nel martire. La bestia, quando vide siffatto antagonista, gli si lanciò contro in maniera ancora più tracotante. Essa si era slanciata per uccidere, ma invece la bestia veniva subito colpita dall'imperatore stesso e appariva morta, un cadavere immenso, con le spire ancora scosse da lievi sussulti.

Lieto per questo trionfo, l'imperatore ritornò al monastero del martire Eugenio per ringraziare della vittoria, con i suoi cortigiani che recavano nelle mani la testa del drago, fino a oggi conservata nel palazzo. La notizia di questo evento si sparse e pressoché tutti, grandi e piccoli, si riversavano al monastero del grande campione Eugenio, e vedendo l'accaduto si meravigliavano, ringraziavano Dio e inneggiavano al santo martire, mentre per l'eroico imperatore avevano parole di lode, lo benedicevano e lo chiamavano un nuovo forte gigante, e un altro condottiero divino.]

La narrazione prosegue con la decisione dell'imperatore di ripristinare il festeggiamento, da lungo tempo caduto in disuso, dell'anniversario della nascita del martire, il 24 giugno. Non è dato sapere quale diffusione avesse avuto questo testo a Trebisonda; come si è detto, sopravvive solo nel

¹¹ Il riferimento è a un passo precedente dell'esposizione (Rosenqvist ed. 1996, pp. 218-220, rr. 276-281): Εἰσὶ δ' ἔνιοι τὸ θρασὺ καὶ οἷον ὀρητικὸν καὶ ἀνδρεῖον αὐτοῦ θηριογνώμιαν καλοῦντες, οὐ καλῶς διακείμενοι. Εἰ δὲ καὶ τοῦτο, ἀλλὰ γε δράκοντα καὶ ἀπέκτεινε καὶ κυσὶ βορὰν προῦθηκεν, ἔργον ἥρωος πεπραχὸς καὶ τῶν πάλαι θρυλλουμένων οὐκ ἔλαττον. (Οὗ δὲ δράκοντος καὶ ἐροῦμεν οἷον τι χρῆμα ἐφάνη καὶ ὅπως ἀνήρηται κατιώτερον· τοῖς δ' ἀνωτέρω ρηθεῖσιν ἡμεῖς τὰ λοιπὰ προσαρμόσωμεν.) [Vi sono alcuni che chiamano bestialità la sua audacia, e per così dire il suo slancio virile, ma sono in errore. E se anche fosse così, tuttavia uccise un drago e lo dette in pasto ai cani, compiendo un'impresa eroica e non inferiore alle celebri gesta dell'antichità. Di questo drago però, di come apparve una simile mostruosità e di come è stato ucciso, diremo in seguito: adesso riallacciamoci a quanto era stato detto in precedenza.]

manoscritto che dalla capitale imperiale sul Ponto venne inviato nel monastero di Dionysiou sul Monte Athos, dove giacque a lungo dimenticato.

L'esistenza del fino ad allora misconosciuto *logos* di Lazaropulo dedicato a sant'Eugenio fu rivelata da Jakob Philipp Fallmerayer solo nel 1843, e la porzione del testo riguardante l'uccisione del drago venne pubblicata per la prima volta da Athanasios Papadopoulos-Kerameus nel 1893¹². Una testimonianza estremamente interessante, quella del colonnello fiammingo Bernard Eugène Antoine Rottiers, al servizio dello zar di Russia nella provincia della Georgia, testimonia che scampoli di questa tradizione circolavano ancora oralmente a Trebisonda nel 1820, dunque in maniera indipendente dal testo di Lazaropulo. Nel suo *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, dopo aver accennato ad Alessio I, che nel 1204 aveva occupato la città fondando il suo impero, Rottiers ricorda infatti come

les habitants de Trébizonde racontent que cet Alexis, ayant un jour terrassé des ses propres mains un énorme dragon, voulut consacrer la mémoire de cet exploit et fit construire sur les lieux une fontaine, appelée encore aujourd'hui la fontaine du dragon. Je la vis avec M. Dupré en retournant au consulat. Le robinet en est de fonte et représente la tête de cet animal fabuleux¹³.

Nonostante l'identità del nome, l'ubicazione della fontana (non più esistente, ma attestata anche da altri viaggiatori nei pressi dell'antica cattedrale trapezuntina della *Panagia Chrysokephalos*, oggi Fatih Camii¹⁴) non corrisponde minimamente a quella della fonte ricordata da Lazaropulo, ma questo non ha impedito di riconoscere la presenza continua nella tradizione orale, *mutatis mutandis*, della vicenda da lui raccontata¹⁵.

Per quanto riguarda più specificamente l'episodio narrato nel *Logos*, è stato notato che l'ambientazione è senz'altro realistica, giacché la cosiddetta «fonte del drago» era effettivamente collocata a due ore di cammino da Trebisonda sulle balze del Mitrio, non lontano da un lago (prosciugato in età contemporanea) noto come Skylolimni, e soprattutto lungo l'importantissima strada commerciale che da Trebisonda conduceva a Erzurum (Teodosiopoli) ed Erzincan¹⁶. Per quanto riguarda l'avvenimento in se stesso, forse Alessio II aveva davvero ucciso un grosso serpente o un qualche animale¹⁷, ma quello che qui maggiormente interessa è l'elaborazione leggendaria e letteraria che l'episodio aveva ricevuto sotto la penna del suo autore, il quale ne aveva fatto un *exemplum* di favore divino per il sovrano.

¹² Cfr. Rosenqvist 1996, pp. 102-103.

¹³ Cfr. Rottiers 1829, p. 206.

¹⁴ Cfr. Lynch 1901, I p. 22: «We are about to enter, when we are called aside to observe an old fountain in the court on the east. It contains a marble slab with a Greek inscription, which is illegible; and the water issues from a much-worn bronze spout, representing the head of a serpent or dragon, which is said to have belonged to a bronze model of such a monster, killed by the spear of Alexius the First». Cfr. anche Bryer – Winfield 1985, p. 207.

¹⁵ Un'altra ipostasi della medesima leggenda potrebbe forse essere individuata nella notizia, tramandata in un sinassario datato al XIV-XV secolo, relativa a un miracolo compiuto a Trebisonda dalle reliquie del santo Atanasio l'Esorcista: λέγεται δὲ ὡς ὅτι δράκων τις ἐμφωλεύων ἐν τῷ μεγάλῳ κάμπῳ καὶ πάμπολλα δεινὰ τοῖς ἐκεῖσε ὁδεύουσιν ἐργαζόμενος, πολλάκις καὶ ἀνθρώπους κατήσθιεν· ἐν δὲ τῇ ἀνακομιδῇ ἰδὼν ὁ δράκων τὸ λείψανον ὥρμησε τοῦ ἐλθεῖν ἐπ' αὐτό· ὅπερ ἀφέντες, τὸ τοῦ ἁγίου δηλαδὴ λείψανον, πάντες ἔφυγον· ὁ δὲ ἅγιος τὴν νεκρὰν χεῖρα ἐκτείνας, μᾶλλον δὲ ζῶσαν, καὶ τὸ τοῦ σταυροῦ σημεῖωμα ἐπὶ τὸ θηρίον ποιήσας, εὐθέως νεκρὸν αὐτὸ ἀπέδειξεν (Papadopoulos-Kerameus 1905, p. 141) [Si dice che un dragone, che aveva il suo covo nella grande piana e infliggeva molte angherie a chi si trovava a passare di là, spesso divorava anche uomini; e durante il trasferimento delle reliquie il drago, avendole viste, si slanciò verso di esse. Tutti, lasciando andare le spoglie del santo, fuggirono; ma il santo protendendo la mano morta, o piuttosto viva, e tracciando il segno della croce sulla bestia, fece sì che apparisse morta all'istante]. Cfr. anche Rosenqvist 1996, p. 392.

¹⁶ Cfr. Cumont – Cumont 1906, p. 369 n. 3; Chrysanthos 1933, pp. 78-79.

¹⁷ Cfr. Rosenqvist 1996, p. 392.

Quale era la fonte d'ispirazione di Lazaropulo? Quali risonanze si proponeva di suscitare nei suoi ascoltatori o lettori, narrando di quest'episodio? In altri termini, quale poteva essere l'enciclopedia culturale che circondava la dracoctonia nella Trebisonda del XIV secolo?

C'è stato chi ha sospettato che la leggenda dell'uccisione del drago derivasse da antiche tradizioni mitraiche legate al monte Mitrio, che sarebbero state recuperate dal metropolita di Trebisonda¹⁸. Più frequente è stato però l'accostamento con l'epopea popolare di Digenis Akritis¹⁹, uno dei primi testi della letteratura greca volgare, che fu messo per iscritto agli inizi del XII secolo²⁰ ed ebbe una straordinaria fortuna anche a livello orale. Nelle varie versioni dell'opera compare in effetti un episodio che vede il protagonista alle prese con un drago.

Nella cosiddetta recensione G o di Grottaferrata (fine XIII – inizi XIV secolo) è lo stesso Digenis a raccontare di come, mentre si trovava nella regione dell'Eufrate, sua moglie in preda alla sete si fosse avvicinata a una sorgente, canonicamente infestata da un drago²¹. Lì era stata tentata dal mostro mutatosi in un bel giovane; il drago, vistosi scoperto e respinto, era poi passato ai fatti cercando di violentarla. Digenis era stato svegliato dalle grida della moglie; raggiunta la scena, si era trovato davanti un essere tricefalo che sputava fuoco. L'eroe tuttavia non si era perso d'animo (*Digenis Akritis*, G, 6.73-80, Odorico ed. 1995, p. 148):

Ἐγὼ δὲ τὰ ὁρώμενα ἀντ' οὐδενὸς νομίσας,
εἰς ὕψος ὄλῳ τῷ θυμῷ τὸ σπαθὶν ἀνατείνας
εἰς κεφαλὰς κατήγαγον θηρὸς τοῦ δεινοτάτου
καὶ ἀπάσας αἶρω ὁμοῦ· ὃς καὶ πρὸς γῆν ἠπλώθη
ἄνω καὶ κάτω τὴν οὐρὰν κινῶν τὰ τελευταῖα.
Καὶ ἀπομάζας τὸ σπαθὶν καὶ βαλὼν εἰς τὴν θήκην
πόρρωθεν ὄντας τοὺς ἐμοὺς προσεκαλούμην παῖδας
καὶ ἄρθῃναι προσέταττον τὸν δράκοντα εὐθέως.

[Ma io, non tenendo in nessun conto quello spettacolo,
levando in alto la spada con tutta la furia
l'abbattei sulle teste dell'orribile mostro
e gli ele spicco tutte insieme; e quello giacque per terra
muovendo su e giù la coda negli ultimi spasmi.
E avendo nettato e riposto nel fodero la spada,
chiamavo i miei servi che si tenevano a distanza
e gli ordinavo di togliere subito il drago di mezzo.]

La scena è narrata in maniera analoga anche in un manoscritto datato al XVI o XVII secolo, oggi perduto, che fu riscoperto nell'Ottocento nella biblioteca del monastero di Sumelà presso Trebisonda, con il particolare del mostro ἄνω καὶ κάτω τὴν οὐρὰν κινῶν τὴν τελευταίαν (7.1955, Sathas – Legrand ed. 1875, p. 162). Il motivo della coda del rettile che si agita nei sussulti finali, come si noterà, ricorre anche nel resoconto di Lazaropulo e potrebbe, in effetti, evidenziare un contatto tra l'*epos* popolare di Digenis e l'altisonante celebrazione dell'imperatore di Trebisonda e di sant'Eugenio.

Occorre notare, peraltro, come il medesimo motivo abbia due importanti antecedenti nella letteratura dell'antichità. Il primo compare nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, dove gli

¹⁸ Cfr. Cumont 1899, I, p. 363; Cumont – Cumont 1906, p. 369 n. 3. Cfr. anche Bryer – Winfield 1985, p. 207.

¹⁹ Cfr. Bryer – Winfield 1985, p. 207; Lampakis 1989, p. 330; Rosenqvist 1996, p. 392.

²⁰ Cfr. almeno Rizzo Nervo 1996, p. 16; Jeffreys 1998, p. XVII.

²¹ Cfr. Röhrich 1981, cc. 791-792.

Argonauti, giunti in Libia presso la sorgente che irrigava il giardino delle Esperidi, trovano il cadavere di Ladone, il drago guardiano, che era stato ucciso poco prima da Eracle. Il mostro giace esanime tranne che per alcuni spasmi della coda (4.1401-1403, Vian ed. 1981, p. 130)²²:

...οἰόθῃ δ' ἄκρῃ
οὐρῇ ἔτι σκαίρεσκεν, ἀπὸ κρατὸς δὲ κελαινὴν
ἄχρις ἐπ' ἄκνηστιν κεῖτ' ἄπνοος

[...solo con la punta
della coda ancora guizzava, ma dalla testa per tutta
la nera spina dorsale giaceva esanime.]

Il medesimo particolare ricorre, probabilmente non a caso, anche nelle *Dionisiache* di Nonno, nella descrizione del terribile dragone che sorvegliava la fonte di Dirce, a Tebe, e che era stato appena ucciso da Cadmo (4.414-416, Chuvin ed. 1976, p. 75):

κυλινδομένη δὲ κονίῃ
ἠθάδα κύκλον ἔλισσε παλῖλλον ἄστατος οὐρή,
καὶ δαπέδῳ τετάνυστο δράκων νέκυς

[e rotolandosi nella polvere
la coda irrequieta si attorcigliava nelle spire tipiche dei serpenti,
e il cadavere del drago si estendeva sul suolo.]

Difficile, a questo punto, sceverare tra apporti letterari e reminiscenze orali nella scelta di Lazaropulo di soffermarsi sugli ultimi spasmi della coda del drago. Entrambi i livelli, quello popolare e quello dotto, possono essere attivi, e ciò evidenzia la pregnanza, forse insospettabile, anche di quest'aspetto del resoconto dell'impresa di Alessio II. In ogni caso il tentativo di ricostruzione dell'enciclopedia culturale che sta dietro all'episodio del *Logos* non finisce certo qui, ed è ancora alla cultura popolare che bisogna rivolgersi per tentare di approfondirne la portata.

Si è pensato, in effetti, a ricollegare questa vicenda a elementi fiabistici²³, e l'accostamento è interessante in particolare per quanto concerne la sequenza del *Logos* che vede l'uccisione del drago seguita dal taglio della testa del mostro, destinata a costituire, per il presente e soprattutto per l'avvenire, la prova della veridicità del resoconto.

Vi sono vari «tipi» di *folktales* in cui compaiono draghi che vengono uccisi (basta scorrere gli indici del repertorio di Uther per rendersene conto²⁴), e non è certo questa la sede per passarli in rassegna tutti. Ci si può tuttavia concentrare su uno in particolare che si presenta di particolare rilievo per contenuto e diffusione attuale nel mondo ellenico: nei repertori sono infatti attestate ben 169 varianti greche del tipo ATU 300, *The Dragon Slayer*, dall'Epiro ad Alessandria d'Egitto, dalla Calabria a Trebisonda²⁵, che si rivela interessante anche perché in genere il drago è collegato a una sorgente e vessa la popolazione, con un contesto insomma non lontano da quello del *Logos*. Si tratta peraltro di un tipo molto diffuso internazionalmente (i primi esempi letterari sono in Straparola e

²² Cfr. Ogden 2013, n. 30, p. 59.

²³ Cfr. Lampakis 1989, p. 330, che rimanda ad Alexiadis 1982, pp. 88-89 e n. 3.

²⁴ Cfr. Uther 2004, III p. 173.

²⁵ Cfr. Alexiadis 1982; Angelopoulou – Brouskou 1999, pp. 23-43; Megas *et al.* 2012, pp. 20-21.

Basile), che risulta inestricabilmente intrecciato con il mito di Perseo e con gli sviluppi agiografici presenti tanto in Oriente quanto in Occidente²⁶.

Il tipo era in circolazione anche presso i Greci del Ponto fino a non moltissimo tempo fa, e forse non è troppo azzardato ipotizzare che storie simili fossero note anche alla fine del medioevo²⁷.

Risultano censite tre versioni (variamente contaminate, come accade sovente, con i tipi ATU 301A, *The golden apples*, e 301B, *Born of his mother's tears*) dall'area: una da Saranta, nei dintorni dell'antica Kromna, in Paflagonia (l'attuale Tekeönü, subito a est di Amastri); un'altra da Kotyora, l'attuale Ordu, qualche decina di chilometri a ovest di Chirisonda (l'antica Cerasunte), e dunque nell'orbita dell'impero di Trebisonda; e l'ultima dal villaggio di Tsakràk nei pressi di Chirisonda²⁸. Nella prima, un serpente (*allomotif*, ovvero variante simbolica, del drago) che vive nel sottosuolo controlla una sorgente e lascia all'asciutto la popolazione (è il motivo B11.7.1, *Dragon controls water-supply*); per restituire l'acqua, ordina che venga estratta per lui una vittima sacrificale, che si rivela essere la principessa del luogo. L'eroe uccide il mostro con le frecce (*saïtes*) e, al momento di essere premiato dal padre della fanciulla, viene riconosciuto dai segni che la ragazza aveva tracciato con il sangue del serpente sulla sua spalla. Nella versione da Kotyora, un mostro dotato di sette cuori controlla ancora una volta una sorgente e per restituire l'acqua alla popolazione pretende un sacrificio mensile, del quale rimane vittima la principessa. L'eroe uccide il drago con la sua spada, viene riconosciuto dal segno di sangue sulla spalla, e sposa la fanciulla. Nella variante da Tsakràk, un serpente che infesta la regione prende il controllo della sorgente d'acqua e pretende un sacrificio settimanale, che come al solito coinvolge la principessa. L'eroe, che ha trovato la ragazza in attesa del mostro, si addormenta tra le sue braccia svegliandosi solo quando la bestia la sta per assalire; il serpente viene ucciso a colpi di mazza ferrata. Il re annuncia che ricompenserà il salvatore della figlia; si presentano alcuni impostori, ma l'eroe si fa riconoscere dal solito marchio di sangue tracciato dalla ragazza sulla sua spalla.

Tra gli elementi emersi in questa rapida rassegna colpisce l'uso delle frecce per uccidere il mostro nella variante di Kromna. Potrebbe trattarsi dell'eco di una tradizione antica, che come si vedrà è attestata anche in ambito persiano e che probabilmente era associata anche ad alcune redazioni del *Digenis Akritis*. Lo dimostrerebbero alcuni canti tradizionali sulle gesta dell'eroe attestati a Cipro e in Arcadia, nonché frammenti rinvenuti in Grecia di ceramica decorata con un soldato che affronta un mostruoso serpente trafitto da vari dardi, identificati con Digenis e il drago, risalenti alla fine del XII o agli inizi del XIII secolo²⁹.

Certo è che, tanto nel *Digenis* quanto nelle varianti fiabesche appena citate, l'elemento del favore divino sembra completamente assente: gli *exploits* dell'eroe di turno dipendono esclusivamente dalla sua valentia. Questo però non è valido per tutte le attestazioni del tipo ATU 300 nell'areale greco. La fiaba, come si è detto, è molto diffusa; in una variante considerata molto rappresentativa e raccolta a Gitio in Laconia, il protagonista è nientemeno che san Giorgio, il quale sul suo cavallo giunge alla fonte dove la principessa era stata esposta al mostro per il consueto sacrificio settimanale. Il santo si addormenta tranquillamente ai piedi della ragazza che, quando vede arrivare la belva, non riesce nemmeno a gridare da tanto che è impaurita: sarà una sua lacrima a svegliare il

²⁶ Cfr. almeno Röhrich 1981; Uther 2004, pp. 174-175.

²⁷ Non è assolutamente il caso di sollevare la questione della consistenza del patrimonio fiabistico negli ultimi secoli di Bisanzio, della cui esistenza sembra però difficile dubitare: tracce di narrazioni popolari assimilabili a fiabe sembrano emergere negli scrittori bizantini, così come prima di loro in quelli antichi, talora con elementi tipologici comuni alle narrazioni popolari attestate in età contemporanea. Cfr. almeno Braccini 2015, pp. 155, 166-167.

²⁸ Cfr. Angelopoulou – Brouskou 1999, p. 39.

²⁹ Cfr. Frantz 1941, pp. 10-11.

santo. Giorgio subito sguaina la spada e decapita le due teste del mostro. Il santo le lascerà lì sul posto, limitandosi ad asportarne le lingue. Quando il re proclama che darà la figlia in sposa e metà del regno al misterioso salvatore, nel frattempo scomparso, a reclamarlo si presenta il diavolo in persona, che aveva rubato le due teste. San Giorgio però, prontamente ricomparso, lo smaschera presentando le due lingue che, guarda caso, mancano nelle spoglie recate dal demonio. Il diavolo è cacciato, ma per una volta la fiaba non si conclude con le nozze: il santo, infatti, rifiuta di sposare la fanciulla³⁰.

Soprattutto con quest'ultima variante caratterizzata dallo stratagemma delle lingue (*Zungenmotiv* o, nella classificazione del Thompson, H105.1, *Dragon-tongue proof*), già presente nel mito di Peleo (Ps.-Apollodoro 3.13.166) e poi diffusissimo, in riferimento a draghi, nella fiabistica internazionale a partire da Straparola (10.3) e Basile (1.7)³¹, si riscontrano punti di contatto con la vicenda narrata da Lazaropulo. Non tanto per l'elemento divino (implicito), quanto soprattutto per il motivo, che nel *Logos* a dire il vero è presente solo in maniera vestigiale, della "prova" che l'eroe si procura per attestare l'effettiva uccisione del mostro, e che nel caso di Alessio II è costituita per l'appunto dalla testa conservata nel palazzo.

L'evocazione di san Giorgio nella fiabistica greca d'altro canto non stupisce: i generi della narrativa popolare non sono certo a compartimenti stagni, e qui si può pensare a un fenomeno di osmosi a partire dalla notissima leggenda che vede il santo uccisore del drago, attestata da un numero cospicuo di manoscritti, il più antico dei quali risalente al XII secolo. Le varie versioni greche e latine del cosiddetto *Drachenwunder* (BHG 687), che gli studiosi non hanno mancato di mettere in relazione con l'episodio narrato da Lazaropulo³², sono state raccolte e classificate oltre un secolo fa da Johann Baptist Aufhauser. La storia, pur nell'instabilità tipica di un testo vivo, segue più o meno sempre queste linee: in una favolosa città dell'Oriente (in genere chiamata Lasia, ma talora identificata con la stessa Trebisonda) un drago infesta una ricca sorgente; gli abitanti per placare il mostro si risolvono a estrarre a sorte i propri figli da offrirgli in tributo. Viene estratta la principessa, esposta presso la sorgente. Arriva provvidenzialmente il santo che dapprima lega il mostro, in genere con la cintura o i capelli di lei, e dopo averlo fatto condurre dalla ragazza in città e averlo mostrato ai cittadini, lo uccide con un colpo di spada³³. Segue l'immediata ed entusiastica conversione al cristianesimo del re, dei suoi maggiorenni e di tutta la popolazione.

A dispetto dell'immaginario occidentale, nel mondo bizantino l'uccisione del drago nelle testimonianze più antiche non è però attribuita a Giorgio, ma a un altro martire veneratissimo nel mondo orientale, san Teodoro di Eucaita (o Tirone)³⁴. Nella versione più antica della leggenda del drago (BHG 1764), datata alla metà dell'VIII secolo, Teodoro giunge ad Eucaita, una sorta di *locus amoenus* allietato da una sorgente e dalla lussureggiante vegetazione. Scende da cavallo e si appresta a riposarsi, quando viene raggiunto dai servi di Eusebia, la signora del luogo, una nobildonna imparentata con la casa imperiale che è stata esiliata ad Amasea a causa della sua fede cristiana. Eusebia cerca di convincere il santo a fuggire se non vuol essere divorato da un terribile

³⁰ Cfr. Angelopoulou – Brouskou 1999, pp. 23-24.

³¹ Cfr. almeno Röhrich 1981, c. 800. Un'attestazione cinquecentesca si ha nella leggenda relativa a Dieudonné de Gozon, Gran Maestro degli Ospitalieri di San Giovanni, che in gioventù avrebbe ucciso un dragone che infestava Rodi: cfr. Hasluck 1913/1914.

³² Cfr. Rosenqvist 1996, p. 392.

³³ In una tarda versione latina (Aufhauser ed. 1911, p. 223.36-39), risalente alla prima metà del XIV secolo, il santo gli taglia la testa dopo averlo trafitto con la lancia.

³⁴ Sulla seriorità della dracoctonia attribuita a Giorgio, cfr. almeno Walter 2003, pp. 97-99, che rileva come nell'iconografia più antica, addirittura preiconoclastica, il santo sauroctono sia sempre Teodoro; si veda anche White 2008, p. 152. Per la confusione tra i vari Teodori (Tirone, Stratelate, Orientale), cfr. Walter 2003, pp. 102-103.

drago che ha la sua tana nei pressi. Teodoro ovviamente decide di affrontare il mostro, che prontamente trafigge con la lancia: il drago giace ai suoi piedi davanti agli occhi ammirati di Eusebia, e la popolazione del luogo può fruire liberamente della sorgente³⁵.

Sono state però rilevate, in particolare, consonanze verbali tra la versione del *Digenis* tramandata dal manoscritto di Grottaferrata e il testo, molto più tardo ed elaborato, della cosiddetta *Narratio de trucidato dracone* (BHG 1766)³⁶, pubblicata negli *Acta sanctorum* nel 1925³⁷.

Nella favolosa città del re Samuele, l'acqua indispensabile per gli uomini e il bestiame viene centellinata da un drago, ammansito solo tramite il sacrificio periodico di dodici tori, venticinque arieti e altre bestie ancora. Lieto per una vittoria che gli era stata procurata proprio da Teodoro, il re si era però dimenticato di foraggiare il drago. Il mostro allora si era prontamente vendicato sequestrando la madre del santo, che si era recata ad abbeverare il cavallo alla fonte. La donna, descritta come giovane e bella, era stata imprigionata nella tana sotterranea della bestia. Teodoro, giunto a salvarla, la trova seduta su uno sgabello, circondata da un'intera tribù di rettili³⁸: dodici serpenti, una vipera, un vecchio drago che sovrintende da un trono d'oro, e altri rettili piccoli e grandi. Tutti quando lo vedono gli si avventano addosso; il santo riesce a ucciderli a colpi di spada, dopo un'opportuna invocazione a Dio. Teodoro abbraccia la madre, ma i pericoli non sono finiti: ecco che all'ingresso della tana appare sibilando il "grande dragone", un mostro tricefalo che tornava da una battuta di caccia che gli aveva fruttato tre cervi, evidentemente il suo pasto, e due bambini, destinati a far compagnia alla donna. Il santo, dopo essere stato incoraggiato da una voce divina, abbatte il mostro che tuttavia fa in tempo a serrare senza via di scampo la porta del covo. Teodoro e la madre trascorrono sette giorni chiusi nella caverna, tra contrizione e preghiere, e infine l'arcangelo Gabriele fa in modo di ripristinare il corso d'acqua che era stato bloccato dal drago. È proprio navigando su questo fiume che il santo, la madre e i due bambini riescono a tornare alla luce, per essere trionfalmente accolti dal re³⁹.

Questa narrazione molto vivace e divertente è tramandata da un manoscritto pressoché coevo al *Logos* di Lazaropulo e mostra bene come il motivo dell'uccisione del drago tramite il favore divino potesse essere popolare all'epoca, e dunque tanto più rilevante per chi stava cercando di rilanciare il culto di sant'Eugenio, un santo militare proprio come Giorgio e Teodoro. È anche possibile che lo stesso Alessio II avesse esplicitamente cercato di equipararsi a Eugenio nella sua ipostasi più bellicosa. È stato infatti notato come questo sovrano abbia inaugurato la consuetudine di farsi ritrarre a cavallo sul *verso* delle sue monete, in maniera analoga all'effigie di sant'Eugenio presente sul *recto*⁴⁰: il cambiamento era stato attribuito genericamente all'influsso degli stati islamici confinanti (un elemento nient'affatto da trascurare, come si vedrà), ma c'è chi ha pensato proprio

³⁵ Il testo, tramandato esclusivamente dal manoscritto Wien, Österreichisches Nationalbibliothek, theol. gr. 60, del X o XI secolo, si può leggere in Delehaye 1909, pp. 187-190; per la datazione cfr. in ultimo Walter 2003, p. 96, e White 2008, pp. 162-163.

³⁶ Cfr. Jeffreys 1998, p. XLIII.

³⁷ Il testo si legge in Delehaye – Peeters ed. 1925, pp. 46A-48F. I due editori si erano basati soprattutto sul manoscritto Wien, Österreichische Nationalbibliothek, hist. gr. 126, del XIV secolo. Per le altre recensioni, con indicazioni di manoscritti ed eventuali edizioni, cfr. Halkin 1957, III, pp. 284-285.

³⁸ La presenza di una famiglia di rettili insieme al drago risulta un tratto presente anche nelle tradizioni armene, cfr. Ananikian 1925, p. 77; ma il motivo sembra sotteso anche all'episodio dell'incantatore di serpenti nel *Philopseudes* di Luciano (11-13; cfr. anche Ogden 2007, pp. 75-76).

³⁹ La vicenda è rappresentata in un'icona russa di Nikifor Savin, datata all'inizio del XVII secolo, e custodita nel Museo Nazionale Russo di San Pietroburgo: cfr. Grierson 1992, pp. 283-285 n. 87.

⁴⁰ Cfr. Rosenqvist 1996, pp. 79-80; Rosenqvist 2002, pp. 208-209; Evans 2004, p. 428, nn. 256F-256G.

alla presunta uccisione del drago come motivazione per il cambiamento iconografico, che in ogni caso sembra avere un valore propagandistico⁴¹.

Il *Logos* di Lazaropulo presenta peraltro una differenza macroscopica rispetto ai *folktales* e alle leggende sacre citate in precedenza: manca qualsiasi riferimento ai personaggi femminili in pericolo (madri, mogli, principesse, nobildonne, generiche fanciulle), che in effetti costituiscono spesso una componente indispensabile delle storie di dracoctonia o comunque di uccisione del mostro, a partire dal mito di Perseo e Andromeda⁴².

Certo, si potrebbe pensare che nel comporre la sua narrazione Lazaropulo non avesse voluto esagerare con gli elementi che, nel contesto di una celebrazione ufficiale che si voleva presentare come marcata da tratti di autorevolezza (come mostra la “prova” della presenza della testa del mostro nel palazzo), potevano risuonare troppo smaccatamente meravigliosi. Ma c’erano anche altre narrazioni popolari che potevano essere presenti nell’enciclopedia culturale del letterato trapezuntino e del suo pubblico, nelle quali la *damsel in distress* è parimente assente. È il caso di leggende attestate ancora oggi nella Grecia contemporanea, relative a luoghi infestati da draghi o serpenti mostruosi, liberati da salvatori anonimi o da santi non militari (Giovanni, l’eremita Donato, Regino, anche sante femminili)⁴³. Senz’altro Lazaropulo poteva fare riferimento anche a storie di questo tipo, assimilabili a leggende «migratorie» secondo la celebre definizione di Reidar Christiansen. Del resto vicende analoghe ricorrono anche, per giunta in forma letterariamente elaborata e in contesti celebrativi, in un ambito culturale che costituiva un riferimento di estrema importanza per la Trebisonda del XIV secolo.

Per completare questo rapido giro di orizzonte teso a ricostruire, per quanto per sommi capi, il contesto culturale dell’episodio del *Logos*, manca in effetti ancora un tassello: l’impero di Trebisonda fu probabilmente la realtà greca più soggetta a contatti, influssi e scambi con il mondo turcomanno e iranico, all’interno del quale anzi costituiva una vera e propria enclave.

La strada che passava dal Monte Mitrio diretta verso Erzurum (Teodosiopoli), la stessa che era stata bloccata dal drago, proseguiva infatti verso Tabriz (il percorso richiedeva 12-13 giorni per un uomo a cavallo, più del doppio per una carovana) e ancora più a oriente⁴⁴. La stessa politica di Alessio II si rivelava all’occorrenza molto aperta verso gli Stati islamici vicini: dopo aver vinto i Turcomanni nel 1301-1302, riconquistando Chirisonda e imprigionando il loro capo Kutsogan, l’imperatore si alleò intorno al 1310 con l’emiro di Sinope contro i Genovesi⁴⁵; in seguito, nel 1357, sua figlia Eudocia avrebbe sposato un altro emiro di Sinope, chiamato Adil Beg Zadar⁴⁶. La grande vicinanza, anche linguistica, della cultura turca a Trebisonda emerge dalla *Cronaca* di Panareto (ca. 1320-1390), un altro cortigiano dei Gran Comneni, dove per esempio per indicare la piazza del mercato si usa il turchismo *maitànin* (μαϊτάνιν)⁴⁷; una serie di atti e testi più o meno ufficiali rivela che le principesse avevano il titolo turco di *hatun*, e gli imperatori avevano al loro servizio come capitano della guardia non un *protospatharios* ma un *emir candar*⁴⁸; anche lo studio dell’onomastica del periodo lascia supporre che già al tempo dell’Impero di Trebisonda nel greco del Ponto fossero

⁴¹ Cfr. Miller 1926, p. 41.

⁴² Per una panoramica su questo notissimo mito inquadrato in un contesto folklorico, cfr. Hansen 2002, pp. 119-130.

⁴³ Cfr. Politis 1904, I, pp. 208-215, nn. 375-383.

⁴⁴ Cfr. Karpov 1986, p. 34.

⁴⁵ Cfr. Janssens 1969, pp. 94-95.

⁴⁶ Cfr. Savvides 2005, p. 67.

⁴⁷ Cfr. Rosenqvist 2005, pp. 43-44; per una traduzione inglese della *Cronaca*, cfr. Asp-Talwar 2016.

⁴⁸ Cfr. Bryer 1980, n. V, p. 140.

penetrati termini turchi come *kalkan*, «scudo», e *papuş*, «scarpe»⁴⁹. Non a caso si è potuto parlare di «relazioni simbiotiche» tra Trebisonda e gli Stati e staterelli turcomanni che la circondavano⁵⁰.

Se ci si volge, dunque, all'ambito turco e oltre, si nota come naturalmente non mancassero leggende su santi guerrieri o eroi semimitici che avevano salvato principesse da draghi⁵¹ (in qualche caso con un vero e proprio sincretismo rispetto a san Giorgio e san Teodoro⁵²); interessante notare, però, come in altri casi i draghi fossero combattuti e sconfitti al netto di ogni presenza femminile.

Innanzitutto, come in Grecia, leggende popolari riferite a fonti e laghi infestati da uno o più draghi, che finiscono pietrificati o imprigionati da un derviscio o un santo musulmano, sono attestate in età contemporanea proprio nelle zone di Trebisonda e Erzurum⁵³. Un simile approccio si ritrova però anche in ambito letterario, in opere celebrative e di ampia diffusione.

L'epopea nota come *Dānişmendnāme*, che narra le vicende romanzate di Melik Dānişmend, fondatore eponimo della dinastia che avrebbe regnato tra XI e XII secolo sull'interno dell'Anatolia nordorientale, dunque direttamente a ridosso dell'impero di Trebisonda, è frutto di una stratificazione che parte nel XII secolo e approda agli inizi del XV. Tra le varie avventure del protagonista si segnala come, dopo aver conquistato la città di Tokat, fosse andato alla conquista del monastero-torre di Deryānōs, abitato da tre monaci centocinquantenari, esperti di magia, che gli suscitano contro un terribile dragone. Scorato, Dānişmend si addormenta e vede in sogno un santone, 'Abd-ul-Vahhāb, che gli suggerisce di pregare un altro santo islamico, Hīzīr (una figura sincretistica che aveva tra l'altro incorporato elementi derivanti da san Teodoro⁵⁴), prima di affrontare il mostro. Dopo aver così fatto, il dragone scompare e i tre fratelli monaci decidono di suicidarsi⁵⁵. Com'è stato notato, soprattutto in queste epopee turche si è conservata traccia del ruolo religioso, da sciamano, che aveva anticamente l'eroe, in contatto con il mondo degli spiriti⁵⁶; e la comparsa dell'immagine di un cavaliere che uccide un drago sulle monete dell'ultimo rappresentante della dinastia, nella seconda metà del XII secolo⁵⁷, potrebbe indicare come l'episodio fosse un'importante fonte di orgoglio e legittimazione per i discendenti di Melik Dānişmend, che grazie al favore divino aveva potuto trionfare sul mostro apparentemente invincibile.

Un'intera galleria di dragoni abbattuti da monarchi ed eroi fondatori, senza alcun corollario femminile, compare poi nel celebre e fortunato *Shahnameh* di Firdusi, il poema nazionale persiano

⁴⁹ Cfr. Shukurov 2016, p. 274.

⁵⁰ Cfr. Bryer 1980, n. V, nonché Balivet 1994, pp. 100-103.

⁵¹ In particolare si possono ricordare le tradizioni, ricordate dal periegeta Evliya Celebi nel XVII secolo, in merito al santone guerriero Sari Saltuk Dede, vissuto nel XIII secolo, che avrebbe sgominato un dragone il quale, nella sua caverna a Kaliakra (un promontorio affacciato sul Mar Nero, attualmente in Bulgaria), aveva sequestrato alcune principesse, liberate in cambio della conversione all'Islam: cfr. Hammer 1834-1850, II, pp. 70-72. Nel *Romanzo di Seyyid Baḡḡāl* (cfr. Mélikoff 1960, p. 44), invece, si parla della lotta dell'eroe eponimo contro Ra'd Cāzū, dragone che sputa fuoco e si nutre della carne delle principesse. Anche nelle tradizioni armene, peraltro, Tigrane uccide con un sol colpo il dragone che aveva rapito la sorella: cfr. Ananikian 1925, p. 77.

⁵² Cfr. Pancaroğlu 2004, p. 151; Peers 2016, p. 118. Per un caso contemporaneo di culto sincretistico di san Giorgio attestato in Turchia, si veda la vivida testimonianza di Dalrymple 1997, pp. 45-57. Ringrazio Rita Caprini per questa preziosa segnalazione.

⁵³ Cfr. Aslan 2014, pp. 38-43.

⁵⁴ Cfr. Pancaroğlu 2004, pp. 157-158.

⁵⁵ Cfr. Mélikoff 1960, pp. 260-262, che a p. 162 commenta brevemente la vicenda ritenendola una reminiscenza della storia di san Teodoro. Cfr. anche Pancaroğlu 2004, p. 157.

⁵⁶ Cfr. Mélikoff 1960, pp. 50-51.

⁵⁷ Cfr. Pancaroğlu 2004, p. 156.

(ma notissimo nell'Anatolia tardomedievale e diffuso in traduzione anche nella cristiana Georgia⁵⁸) scritto a cavallo tra X e XI secolo.

E così, in una lettera del guerriero Sàm (nonno del celebre Rustem) al suo re Minôcihr si parla del dragone emerso dal fiume Keshef, dalla bava acida, abbattuto a colpi di freccia e mazza; il fiume si era tinto di bile, e per lungo tempo il luogo dell'abbattimento era rimasto sterile.

Più oltre, nella terza fatica di Rustem, l'Ercole persiano, un terribile drago appare di notte, allarmando per tre volte il fido cavallo Rakhsh; durante lo scontro, è quest'ultimo a mordere il mostro e a permettere a Rustem di decapitarlo; successivamente il guerriero si lava in una vicina polla d'acqua.

Nel prosieguo del poema, Gushtâsp trafigge con un pugnale avvelenato il drago che infesta il monte di Sekîlâ, di cui estirpa le zanne dopo averlo abbattuto; anche suo figlio Isfendyâr compirà un'impresa simile grazie a uno stratagemma, per poi lavarsi in una fonte come aveva fatto Rustem. In seguito Sikender (Alessandro), dopo aver vinto un esercito di "uomini nudi", si accampa vicino alla città dei «Piedi-deboli». La strada che parte di essa si inerpica su un monte vicino, dove tuttavia ha la sua tana un drago, che terrorizza i viandanti e ottiene un tributo giornaliero in vacche.

Sikender fabbrica cinque bovini artificiali pieni di veleno e li fa sbranare al drago, che muore⁵⁹.

E infine Behrâm Gôr (identificato con il re sassanide sul trono dal 420 al 438 d.C.) uccide ben due draghi. Il primo, che aveva inghiottito un giovane tutto intero, viene da lui trafitto con due frecce e poi squarciato con un pugnale, durante una battuta di caccia. Successivamente, mentre è ospite presso Shengûl, il re dell'India, viene da questi mandato, nel tentativo di liberarsi di lui (la storia ricorda molto quella di Bellerofonte; anche Behrâm finirà per sposare la figlia del suo ospite) a combattere un drago che infesta un lago. Dopo averlo colpito con frecce avvelenate, gli trafigge il cuore con la spada e ne taglia la testa, che porta via su un carro per mostrarla a Shengûl⁶⁰.

Da questi cenni rapidi (che potrebbero essere ulteriormente ampliati con riferimenti ad altre opere della letteratura persiana) emerge una notevole importanza del drago in correlazione con la regalità, ed è stato sottolineato come le storie di dracoctonia fossero tra l'altro strumentali per asseverare e provare «the king's legitimacy at times when his position was contested and insecure»⁶¹.

Insomma, quando Lazaropulo elabora il proprio *Logos*, dove la celebrazione delle imprese del santo protettore di Trebisonda, Eugenio, e dell'imperatore Alessio II è funzionale a esaltare e legittimare il nipote di quest'ultimo, Alessio III, che del nonno aveva fatto il modello assumendone anche il nome dinastico⁶², l'episodio del drago si presentava particolarmente pregnante. Finora come si è visto sono stati rilevati innanzitutto gli echi dell'epopea demotica di Digenis Akritis (alla quale come si è visto potrebbe intrecciarsi l'epica dotta di Apollonio Rodio e Nonno di Panopoli), sicura fonte di prestigio per un sovrano celebre per le imprese militari. È stata evidenziata anche la presenza dell'elemento fiabistico e leggendario, che proietta un'aura incantata su vicende accadute

⁵⁸ Cfr. Özgüdenli 2006 e Gogiashvili 2011, p. 220.

⁵⁹ La vicenda è molto simile a quella delle pelli bovine fatte riempire di zolfo e gesso da parte di Alessandro, in lotta contro un drago, che compare nel *Romanzo di Alessandro* siriano, 3.7 (Wallis Budge ed. 1889, pp. 107-108); cfr. anche Ogden 2013, C3, pp. 272-273.

⁶⁰ Cfr. Pizzi 1886-1888, I, pp. 399-402; II, pp. 46-51; V, pp. 46-48, 217-219 e 637-639; VI, pp. 319-321 e 441-445; il particolare della testa mostrata al re dell'India, nell'ultimo episodio, è assente dalla versione di Pizzi ma compare in traduzioni più recenti: cfr. Davis 2004, p. 292.

⁶¹ Cfr. Khaleghi-Motlagh 2011.

⁶² Cfr. Nikoloudes 2007-b.

alcuni decenni prima della composizione del discorso; risultano manifeste anche le valenze sacrali derivanti dall'equiparazione ai santi militari tra i quali Eugenio, ai quali (come sembrano attestare le testimonianze numismatiche) si volle in qualche modo affiancare lo stesso Alessio II.

Al mosaico dell'enciclopedia culturale che fa da base e sfondo al rapporto tra autore e pubblico si possono ora aggiungere i tasselli dell'epica turca e persiana (quest'ultima ben nota in Anatolia e attestata anche in Georgia, che come si è visto aveva stretti legami con lo Stato dei Gran Comneni e nella quale peraltro il drago aveva un ruolo importante nella fiabistica⁶³), nella quale eroi come Sam e Rostam, grandi sovrani come Bahram Gur, e in particolare fondatori di regni e dinastie come Dānīšmend e Alessandro, possono tutti vantare tra le proprie imprese l'uccisione di un drago, senza la presenza di principesse e, almeno nel caso di Dānīšmend, con l'aiuto di santi musulmani. Si è evidenziato anche il valore legittimante e fondante che avevano queste storie.

Non a caso, come si è visto a Trebisonda l'abbattimento del drago risulta attribuito nel corso del tempo a due sovrani "fondatori". Da una parte ad Alessio I, il padre dell'impero e il capostipite della dinastia dei Gran Comneni, stando alla testimonianza ottocentesca di Rottiers; dall'altra al suo discendente Alessio II, non a caso omonimo. D'altro canto, al tempo di Lazaropulo, Alessio II non aveva bisogno di legittimazione, essendo già entrato nel "mito" locale: come è stato detto, "the empire of Trebizond reached the peak of its glory during his reign, and he himself acquired almost mythical dimension in the eyes of his people. [...] His death was followed by four decades of civil war"⁶⁴. A beneficiare maggiormente di questa rinnovata celebrazione di Alessio II sarebbe stato soprattutto suo nipote Alessio III, salito al trono dopo un periodo di torbidi che l'aveva visto allontanato da Trebisonda ed esiliato a Costantinopoli. In questo caso la scelta di dare importanza all'episodio del drago da parte di Lazaropulo, fedelissimo di Alessio III, si rivela particolarmente assennata in un contesto, come quello del Ponto del XIV secolo, in cui – anche a causa della diffusione iconografica⁶⁵ – questa leggenda dinastica poteva risultare parimenti significativa, autorevole, "spendibile", tanto agli occhi dei Greci e di altri cristiani orientali come Armeni e Georgiani, quanto a quelli dei Latini (san Giorgio come uccisore del drago era per esempio veneratissimo dai Genovesi, ben presenti a Trebisonda), e infine anche a quelli dei signori dei vari potentati musulmani con cui la stirpe dei Gran Comneni si trovava a dover trattare quotidianamente, in pace e in guerra, alternativamente come nemica o alleata. La dracoctonia di Alessio II, nel suo essere un pezzo di propaganda e legittimazione dinastica privo di implicazioni sentimentali o di *damsels in distress*, sembra meno vicina al *Digenis* o ai miracoli agiografici, ma più in linea con l'epica e la propaganda diffusa tra i musulmani dell'Anatolia: forse l'ennesima dimostrazione del fatto che, nella piccola enclave bizantina sul Mar Nero, per rimanere greci, pur con l'aiuto di Dio e di sant'Eugenio, ci si doveva per forza fare un po' turchi.

Sigle bibliografiche

1. Testi

Aufhauser ed. 1911

⁶³ Cfr. Gogiashvili 2011, pp. 223-224 e Gogiashvili 2013, pp. 164-165.

⁶⁴ Cfr. Nikolouides 2007-a.

⁶⁵ Cfr. Pancaroğlu 2004, p. 152, per la diffusione e la sovrapposizione delle rappresentazioni anatoliche del cavaliere che uccide il drago.

J.B. Aufhauser, *Das Drachenwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911.

Chuvin ed. 1975

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, II: *Chants III-V*, texte établi et traduit par P. Chuvin, Paris 1976.

Delehay – Peeters ed. 1925

Acta sanctorum Novembris, IV, collecta, digesta, illustrata ab H. Delehay et P. Peeters, Brussels 1925.

Odorico ed. 1995

Digenis Akritas. Poema anonimo bizantino, a cura di P. Odorico, prefazione di E.V. Maltese, Firenze 1995.

Rosenqvist ed. 1996

J.O. Rosenqvist, *The hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154*, Uppsala 1996.

Sathas – Legrand ed. 1875

C. Sathas – L. Legrand, *Les exploits de Digénis Akritas, épopée byzantine du dixième siècle*, Paris 1875.

Vian ed. 1981

Apollonios de Rhodes, *Argonautiques: chant IV*, texte établi et commenté par F. Vian et traduit par É. Delage et F. Vian, Paris 1981.

Wallis Budge ed. 1889

E.A. Wallis Budge, *The History of Alexander the Great, being the Syriac version, edited from five manuscripts, of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge 1889.

2. Letteratura critica

Alexiadis 1982

M.L. Alexiadis, *Oí éllhnikés paralagés giá ton draakonτοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301 A και 301 B). Παραμυθολογική Μελέτη*, Ioannina 1982.

Ananikian 1925

M. Ananikian, *Armenian Mythology*, in *The Mythology of All Races*, VII, Boston 1925.

Angelopoulou – Brouskou 1999

A. Angelopoulou – E. Brouskou, *Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών AT 300-499*, Athina 1999.

Aslan 2014

F. Aslan, *The Dragon Motif in Anatolian Legends*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 7.29 (2014), pp. 30-46 (disponibile online all'indirizzo http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt7/sayi29pdf/aslan_ferhatx.pdf).

Asp-Talwar 2016

A. Asp-Talwar, *The Chronicle of Michael Panaretos, in Byzantium's Other Empire: Trebizond*, edited by A. Eastmond, Istanbul 2016, pp. 173-212.

Balivet 1994

M. Balivet, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc: histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul 1994.

Braccini 2015

T. Braccini, *Le fiabe degli antichi: per un nuovo approfondimento tipologico*, in *Studi italiani di filologia classica* 108 (2015), pp. 133-184.

Bryer 1980

A.M. Bryer, *The Empire of Trebizond and the Pontos*, London 1980.

Bryer – Winfield 1985

A.M. Bryer – D. Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, 2 voll., Washington D.C. 1985.

Chrysanthos 1933

Chrysanthos metropolites Trapezountou, *Ἡ ἐκκλησία Τραπεζούντος*, in *Archeion Pontou* 4-5 (1933).

Cumont 1899

F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras*, 2 voll., Bruxelles 1899.

Cumont – Cumont 1906

F. Cumont – E. Cumont, *Studia pontica*, II: *Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la petite Arménie*, Bruxelles 1906.

Dalrymple 1997

W. Dalrymple, *From the Holy Mountain: a journey in the shadow of Byzantium*, London 1997.

Davis 2004

Firdawsi, *Sunset of empire*, translated from the Persian by D. Davis, Washington DC 2004.

Delehay 1909

H. Delehay, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909.

Economidis 1997

N. Economidis, *13.19: Chrysobull issued by Alexios III Comnenos*, in *Treasures of Mount Athos*, edited by A.A. Karakatsanis, Thessaloniki 1997², pp. 518-519.

Evans 2004

Byzantium: Faith and Power (1261-1557), edited by H.C. Evans, New York – New Haven – London 2004.

Frantz 1941

A. Frantz, *Akritas and the Dragons*, in *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 10 (1941), pp. 9-13.

Gogiashvili 2011

E. Gogiashvili, *In Georgia, eroi, giganti e streghe*, in “*Raccontami una storia...*”: *fiabe, leggende e miti nella memoria dei popoli*, a cura di G. Motta, Roma 2011, pp. 220-225.

Gogiashvili 2013

E. Gogiashvili, *About Georgian Fairytales*, in *BABELAO* 2 (2013), pp. 159-171.

Grierson 1992

Gates of mystery: the art of holy Russia, edited by R. Grierson, Fort Worth 1992.

Halkin 1957

F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 3 voll., Bruxelles 1957³.

Hammer 1834-1850

Narrative of travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century by Evliya Efendi, translated by J. von Hammer, 2 voll., London 1834-1850.

Hansen 2002

W. Hansen, *Ariadne's Thread: a Guide to International Tales Found in Classical Literature*, Ithaca – London 2002.

Hasluck 1913/1914

F.W. Hasluck, *Dieudonné de Gozon and the Dragon of Rhodes*, in *The Annual of the British School at Athens* 20 (1913/1914), pp. 70-79.

Janssens 1969

E. Janssens, *Trébizonde en Colchide*, Bruxelles 1969.

Jeffreys 1998: *Digenis Akritis: the Grottaferrata and Escorial versions*, ed. by E. Jeffreys, Cambridge 1998.

Karpov 1986

S.P. Karpov, *L'impero di Trebisonda, Venezia Genova e Roma (1204-1461): rapporti politici, diplomatici e commerciali*, ed. it., Roma 1986.

Khaleghi-Motlagh 2011

Dj. Khaleghi-Motlagh, s.v. *Aždahā, II: in Persian literature*, in *Encyclopaedia Iranica*, edizione online, 2011, disponibile all'indirizzo <http://www.iranicaonline.org/articles/azdaha-dragon-various-kinds> (consultato il giorno 1 ottobre 2017).

Lampakis 1989

St. Lampakis, *Μακεδονική δυναστεία καὶ Μεγαλοκομνηνοί. Σχόλια σχετικά με τὰ ἱστορικά στοιχεία στὰ «Θαύματα τοῦ Αγίου Εὐγενίου» τοῦ Ἰωάννη-Ἰωσήφ Λαζαρόπουλου*, in *Symmeikta* 8 (1989), pp. 319-333.

Lynch 1901

H.F.B. Lynch, *Armenia: Travels and Studies*, 2 voll., London 1901.

Macrides 1979

R. Macrides, *What's in the name «Megas Komnenos»?*, in *Archeion Pontou* 35 (1979), pp. 238-245.

Megas *et al.* 2012

G.A. Megas – A. Angelopoulos – A. Brouskou – M. Kaplanoglou – E. Katrinaki, *Catalogue of Greek Magic Folktales*, Helsinki 2012.

Mélikoff 1960

La geste de Melik Dānišmend: étude critique du Dānišmendnāme, I: introduction et traduction, par I. Mélikoff, Paris 1960.

Miller 1926

W. Miller, *Trebizond: the last Greek empire*, London 1926.

Nikoloudes 2007-a

Nikolaos Nikoloudes, s.v. *Alexios II (Grand) Komnenos* in *Encyclopaedic prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization*, I, ed. by A.G. Savvides – B. Hendrickx, Turnhout 2007, p. 149.

Nikoloudes 2007-b

Nikolaos Nikoloudes, s.v. *Alexios III (Grand) Komnenos* in *Encyclopaedic prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization*, I, ed. by A.G. Savvides – B. Hendrickx, Turnhout 2007, pp. 149-150.

Ogden 2007

D. Ogden, *In search of the Sorcerer's Apprentice: the traditional tales of Lucian's Lover of Lies*, Swansea 2007.

Ogden 2013

D. Ogden, *Dragons, serpents and slayers in the classical and early Christian works: a sourcebook*, Oxford 2013.

Özgüdenli 2006

O.G. Özgüdenli, s.v. *Šāh-nāma translations. I: into Turkish*, in *Encyclopaedia Iranica*, edizione online, 2006, disponibile all'indirizzo <http://www.iranicaonline.org/articles/sah-nama-translations-i-into-turkish> (consultato il giorno 1 ottobre 2017).

Pancaroglu 2004

Pancaroglu, *The Itinerant Dragon-Slayer: forging paths of image and identity in Medieval Anatolia*, Gesta 43 (2004), pp. 151-164.

Papadopoulos-Kerameus 1905

A.A. Papadopoulos-Kerameus, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν Τραπεζοῦντος*, in *Vizantijskij Vremennik* 12 (1905), pp. 132-147.

Peers 2016

G. Peers, *Trebizond and its World through Manuscripts*, in *Byzantium's Other Empire: Trebizond*, edited by A. Eastmond, Istanbul 2016, pp. 103-123.

Pizzi 1886-1888

Firdusi, *Il libro dei re*, poema epico recato dal persiano in versi italiani da I. Pizzi, 8 voll., Torino 1886-1888.

Politis 1904

N.G. Politis, *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού: Παραδόσεις*, 2 voll., en Athenais 1904.

Rizzo Nervo 1996

Dighenis Akritis: versione dell'Escorial, a cura di F. Rizzo Nervo, Soveria Mannelli 1996.

Röhrich 1981

L. Röhrich, s.v. *Drache, Drachenkampf, Drachentöter*, in *Enzyklopädie des Märchens*, hrsg. von K. Ranke, III, Berlin – New York 1981, cc. 787-820.

Rosenqvist 1996

J.O. Rosenqvist, *The hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154*, Uppsala 1996.

Rosenqvist 2002

J.O. Rosenqvist, *Local Worshipers, Imperial Patrons: Pilgrimage to St. Eugenios of Trebizond*, in *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), pp. 193-212.

Rosenqvist 2005

J.O. Rosenqvist, *Byzantine Trebizond: a Provincial Literary Landscape*, in *Byzantino-Nordica 2004*, ed. by I. Volt – J. Päll, Tartu 2005, pp. 29-51.

Rottiers 1829

B.E.A. Rottiers, *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, Bruxelles 1829.

Savvides 2005

A.G.K. Savvides, *Hoi megaloi Komnenoi tes Trapezountas kai tou Pontou*, Athina 2005.

Shukurov 2016

R. Shukurov, *The Byzantine Turks 1204-1461*, Leiden – Boston 2016.

Tsigaridas 1997

E.N. Tsigaridas, 2.29: *Double-sided icon, a: the founder of Dionysiou Monastery, Alexios III Comnenos, and its patron, St John the Baptist; b: Sts Canidios, Eugenios, Valerian and Acylas*, in *Treasures of Mount Athos*, edited by A.A. Karakatsanis, Thessaloniki 1997², pp. 95-98.

Uther 2004

H.-J. Uther, *The Types of International Folktales: a Classification and Bibliography*, 3 voll., Helsinki 2004.

Walter 2003

C. Walter, *Saint Theodore and the Dragon*, in *Through a Glass Brightly: Studies in Byzantine and Medieval Art and Archaeology presented to David Buckton*, ed. by C. Entwistle, Oxford 2003, pp. 95-106.

White 2008

M. White, *The rise of the dragon in middle Byzantine hagiography*, in *Byzantine and Modern Greek Studies* 32 (2008), pp. 149-167.